

メンシングの宗教学における人間学的理解

著者	華園 聰磨
雑誌名	論集
巻	26
ページ	1-23
発行年	1999-12-31
URL	http://hdl.handle.net/10097/00129776

メンシングの宗教学における人間学的理解

華園聰磨

一、はじめに メンシングにおける「現象学」と「人間学」の理解

「宗教学」の歴史の中に、個別の研究者の意識には違いがあるにせよ、「人間学」に対する関心が一筋の糸のように連綿しているのが認められる。この関心は、おおまかに表現すれば、「宗教」を通して「人間」の本質や特性を把握することができるという問題意識である。とりわけ比較宗教学あるいは宗教現象学を標榜する学者の研究にそれが窺われる。⁽¹⁾ 本論はドイツの宗教学者グスターフ・メンシングの宗教学にそれを読み取ることを目的とする。

まず初めにメンシングの宗教学を右の問題連関の中で取り上げる理由を挙げておきたい。彼の宗教研究の視点ないし方法と「現象学」との関連については、いささか微妙な点を指摘しなければならない。この概念の理解に変化が見られるからである。彼は一九四九年に出版した改訂版の『比較宗教学⁽²⁾』の「序論」において、宗教学の歴史を振り返り、現代の宗教研究の特徴を指摘するためには、宗教学に大きな影響を与えた二人の哲学者を挙げなければならないとして、デイルタイとフッサールを名指している(VR. 24)。その理由は、前者は「了解」(Verstehen)の概念によって宗教現象の学的理解の方法を示したとし、後者はまさに「現象学」の提唱によって宗教現象における「思念されたもの」(das Gemeinte)、つまり志向的意味の把握への道を拓いたと評価している。メンシングは二人の哲学者の概念を組み合わせて、宗教現象の独自性を確保するとともに、その理解の方法を確立しようとした。彼によると、この方法によってかつての合理主義的な「説

明的「な宗教研究に代わって、「いかなる種類の宗教史の現象もそれ独自の秘められた生命を持つており、この生命こそがその現象において初めから『思念されたもの』であった」(同) という認識を得ることができるといふ。この場合の「思念されたもの」は、「現象の透明性」(Transparenz der Phänomene)を指し、それは文字通り「現象の中には何かが『現れている』ことだとメンシングは解釈するのである(同)。そしてこの『現れている』ものを「内から、生命から」了解すること、つまり「外なる現象の内なる必然性を認識すること」(Vernunft)が他ならぬ宗教学の根本課題だといふ。因みに最後の引用箇所を見る限りでは、メンシングはオランダの宗教現象学、とりわけド・ラ・ソーセイのその影響を受けているように推測される。

すでに明らかなように、「現象学」のこのような理解はメンシングが抱く「宗教学」の理念に基づくもので、それは「現代の宗教学が目指すのは、現象の単なる記述や説明ではなくして、諸現象がそれに内在するいかなる生命の必然性から、経験的宗教学が示す有機体 (Organismus) へとひとつにまとまった (sich vereinigt haben) のであるか、を理解することである」(同)という言い方に要約される。つまりメンシングは宗教現象を統一体として捉え、宗教はそれ固有の可能性と統一性を持っていると考えるのである。これにはR・オットーの影響もあずかつて力があり、宗教の可能性、言い換えればさまざまな宗教現象を「宗教」の可能的な歴史的展開とみなすことを、オットーの「アプリオリ説」に結びつけ(VR. 28-29)、「宗教」の統一性をば、やはりオットーの「聖なるもの」に基づけようとする。メンシングの「宗教」の定義の一つ、「宗教は聖なるものとの出会いであり、聖なるものによつて規定された人間の応答行為である」(VR. 78; DR. 15, usw.)がオットーの影響を端的に示している。

ところがメンシングが一九五九年に出版した『宗教』においては、「現象学」は「類型論」との関係において次のように定義されている。「現象学が取り扱うのは、宗教の現象形態における個別的契機である。例えば諸宗教を貫いて、『聖なる

言葉』がヌミノーゼなもの (numinose Größe) であり、多種多様に異なっているが、さまざまな宗教においてそれぞれに産み出される変容および使い方のもとで現れることを確認するのが現象学である。現象学の課題並びに問題領域に属するのは神の崇拜、神の表象などの現象世界の探究と叙述である」(DR. 71)。要するにメンシングが考える「宗教現象学」は、諸宗教に並行して見られるもの (das Parallele)、つまり共通契機を明らかにし、それを分類することである。因みにもう一つの方法とされる「類型論」は「宗教をば全体をなすもの (Ganzheit)、有機体として考察の対象とするもので、もつと言えば全体性における典型的な共通性と全体性における典型的な一回性の二つの側面からそうする」(同)と定義されている。こうした方法概念の立ち入った吟味は目下の課題ではないので、ここではとりあえず彼の「現象学」の理解が「意味の了解」から、「現象の分類」へと変化したことを指摘するにとどめ、その理由および結果については別の考察に譲ることにする。

以上のことから、差し当りメンシングにおける「現象学」の理解のどちらを参照するかが問題となるが、実はそれはそれほど重要な問題ではない。なぜならばメンシングの宗教学の基本的なスタイルが「類型論」であり、類型化の操作の際に、フッサールの「現象学」概念を援用することを強調したのが旧著であり、類型化の結果においては、両著の間に基本的な違いがないからである。それとともにこれから考察するメンシングの人間学的関心に関して言えば、むしろ旧著のほうに基本的な原理と材料があつて、この点でも新しい著書にこだわる必要はないのである——もちろんメンシング自身の「宗教学」の変遷ないし展開を主題とする場合には、おのずと事情は異なる。

次にこの人間学的な理解について、同じような理由づけを行わなければならないが、これには、差し当り外在的並びに内在的な二つの理由が考えられる。外在的理由というのは、メンシングの宗教学が人間学的な立場に立っているという指摘がなされていることにある。楠正弘博士は「仏教的人間の存在と人間学的人間の存在の一考察(上)」という論文⁽³⁾におい

て、宗教学を広い意味での「人間学」と考える視点から、メンシングの宗教学をも人間学として捉えている。即ち「彼」注、メンシング」はデイルタイ、フッセル、オットー等の立場を継承して、宗教現象を比較しようとした。彼の立場は、多くの宗教学者と同様に、すべての人間は本来宗教的であると考へた。この様な人間の把握は、人間存在の究極においては、宗教的であると言ふ一連の人間学的宗教論の立場を是認するものである（九二頁）と述べられている。とりわけ狭い意味での宗教研究の立場としては、メンシングが、オットーとともに「宗教の根拠を人間学的にもとめ、それを倫理や哲学の層位と異つた特殊な宗教的情緒作用の中に、分析的にもとめようとする」（同）とみなしている。楠博士が用いる「人間学」という表現には二つの意味が含まれている。一つはイギリスの経験論哲学者ヒュームが言い出した“The science of Man”⁽⁴⁾という意味であり、もう一つは宗教の根拠を、例えば神学が要求するように、「神」に求めるのではなく、「人間の本性」に求める立場を指している。楠博士がこの論文において、メンシングを「人間学」の系譜に入れたのはこの第二の意味においてである。その限りにおいては、この理解は目下の脈絡において理解しようとするものと完全に一致するものではない。ここでは「人間学」という表現を、宗教を通じて人間の特性を把握する研究方向を表すものと規定しているからである。もとより宗教を人間学的に根拠づけるといふ課題は、現在の関心と無縁ではない。むしろそれが最終の目的をなすと主張することもできるであろう。しかし差し当たっては人間理解の一つの着眼点として宗教学を考えているのである。

次に内在的理由というのは、メンシング自身の宗教学に即して見た場合に、彼の類型論の最も根本的な内容をなす「民族宗教」と「普遍宗教（もしくは世界宗教）」という類型が、それぞれの類型の宗教の「担い手」(Träger)に着目したものであつたという点にある。即ちさまざまな具体的な宗教が、その担い手の相違から二つの大きな類型に区分されるといふのが彼の宗教学の一貫した枠組をなしていた。その最初の叙述は一九三八年に出版された『民族宗教と世界宗教』であるが、その中ですでに「民族宗教と世界宗教の相違の人間学的前提」ということが考察されているのである（VW. 52ff.）。

もつと言えばこの場合の「人間学的前提」とは、それぞれの類型の宗教における「担い手」の人間的な特性の違い、即ち集合主義的 (kollektivistisch) なアイデンティティを持つ人間のタイプと個人主義的 (individualistisch) なそれを持つタイプとの相違であり、それがまた「人間の現実のあり方」に対する認識の違いと人間の幸福ないし救いの観念とその獲得の方法の相違と関連づけられて、対比的に論じられているのである。因みに言えばこの類型論は『宗教』においても変わることなく踏襲されている。このように宗教の特徴、例えば神の観念、人間の観念、人間の存在状況、宗教的な行動、生と死、幸福と不幸などに関わる宗教固有の理解の仕方を、宗教の「担い手」に即して捉えようとするメンシングの宗教学的研究は勝れて「人間学的」であると言い得るであろう。そして実は彼の宗教学は、これまで引いた概説書のみならず、モノグラフ類の著書や論文のいづれにおいても、このような問題領域の中で展開されているのである。

二、民族宗教と普遍宗教における人間学的前提

右に指摘したように、グローバルな観点から世界の諸宗教を「民族宗教」と「普遍宗教」とに分類するのは、メンシングの終生変わらぬ学問的作業である。その分類の特徴は、彼自身が強調しているように、宗教の地理的もしくは空間的な拡がりではなく、宗教の「担い手」に着目した点にある。仮に或る宗教の妥当範囲が或る一定の民族ないし国家に限られている場合に、メンシングはその理由を、例えば歴史的な経緯や特定の宗教的な運動などの、言わば宗教の外にある条件ないし原因に求めるのではなくして、宗教の内部に、彼自身の表現で言えば、「構造」(Struktur)に求めるのである。その「構造」は幾つかの契機のもとに見られるのであるが、その最初の、従って最も基本的な契機とされるのが「担い手」という用語で表されるものである。これは、文字通りには宗教を担い、維持していく人もしくは人々であり、従って宗教の「主体」を意味するものであるが、しかしまた宗教によって固有の意味を与えられ、生活の方向をも示されるものとして、

同時に宗教の「客体」をも指し示している。ここではこのように宗教によって独特に「解釈された人間」を、メンシングの叙述から読み取ることが差し当りの課題である。彼の宗教学における「人間学的理解」ということをひとまずこのように捉えておく。

ところでこのような捉え方は、実はメンシング自身がこの分類を試みた当初から抱いていたものであった。即ちすでに指摘したように、『民族宗教と世界宗教』において、「民族宗教と世界宗教の相違の人間学的前提」という見出しで、そのことを論じているのである。メンシングはこの本の中で、宗教の二つのタイプの構造を比較するとともに、世界における宗教の歴史が民族宗教から世界宗教へと移行してきたことを論じた後で、次のような疑問を提示している。「これまで見てきたような世界宗教は決して民族宗教の連続的發展ではなくして、核心部分においては全く明らかに全く別の状況を問題にしている。即ち民族宗教においては全く問題にされない一般的および実存的不幸 (das generelle und existenzielle Unheil) を問題にしている。これに対して民族宗教において問題になるのは一般的な幸福 (das generelle Heil) である」という事実はどうのように説明されるべきか」(VW. 52)。メンシングはこれに対する答えの可能性を二つ指摘する。一つは「民族宗教は人間の実存の深みをば見ておらず、従ってその深い危機的状况をも見ていない。これを見たのは個人によって創唱された世界宗教である」というものである。しかし、彼はこの答えには満足できないと言う。その理由は、これでは民族宗教が長い間その担い手たちの宗教的欲求を満足させてきたこと、その結果何百年にもわたって存立してきたことが理解されないという点にある。つまり人類が長い間にわたって人間の本来の深い問題に暗かったということは認めがたいとメンシングは考えるのである(同)。

もう一つの説明の可能性は、「人間の実存そのものの中で根本的なものが変わったこと、そのために世界宗教が新しいテーマを掲げて、原理的に新しい状況に対応し、根本問題に対して従来にない答えを示した」(VW. 53)というものであり、

これならば民族宗教も正当化されるだけではなく、長い間存立し得ていること、また世界宗教に移らざるを得なかったことも、内的必然性として理解されるとメンシングは見ている。彼の「人間学的側面」(anthropologische Seite)に対する関心の源はこのような点にあったのである(同)。

メンシングがこのような関心を抱いたのは、オランダの宗教学者ヴァン・デル・レーウの著書“De primitieve menschen de religie” (1937)の影響によるものであったと自分で記している。即ち「初期の時代 (Frühzeit) および後期の時代 (Spätzeit) における人間の実存の構造が比類なく繊細且つ深遠な仕方で捉えられていること」並びに「宗教的実存の最も内なる前提を人間学の側面から発見したこと」、そしてさらに「後期の時代の人々が、(略) 実際に根本的な人間学的変化を経験したこと」をレーウは指摘していると言う。この指摘はまた「世界宗教が可能になった」ことの「前提」をも明らかにしたものとメンシングは高く評価するのである(同)。要するに彼によれば、レーウは「人間学的構造」(anthropologische Struktur)の違いから、宗教の種類、例えば父の宗教、母の宗教、服従の宗教および救済の宗教を論じた点が自らの研究に刺激を与えたという。なお付け加えて言えば、メンシングが「初期の時代」および「後期の時代」という言い方で表そうとするのは、レーウではそれぞれ「未開的」および「近代的」という語で表されたものであるが、メンシングは、それが誤解を招きやすいという理由で用いないと断っている(VW. 54)。

このようにレーウに導かれて、メンシングは謂うところの「人間学的構造」と宗教の種類との関係をおおよそ次のように組立てている。

(一) 初期の時代の人間学的構造の特徴は「未分化の生命の統一性」にあり、それには次の三つの契機がある。

(ア) 世界との一体性が初期の人間の人間学的構造である。人間は生きた世界の一部であり、自らを世界と対立したものとは見なさない。従って初期の人間の実存の特色は、主体と客体の距離が短い点にある。レーウはそれを「未開的思惟

と感情との全体性という性格」と名づけるが、それは「初期の人々の眼前にあるものは全体であつて、個物ではない」という意味だとメンシングは理解する。さらにこれと関連して、彼等にとつては世界の事物の輪郭は流動的で、例えば神のイメージは神そのものではないが、それに参与しており、神も神のイメージそのものではないが、それに参与している。要するにレーウが未開的思惟において見出すものは、「全てのものが全てのものに参与している」という融合の世界観である（これはレヴィ・ブルジョールに依拠した見方である）（同）。

（イ） 主体と客体の距離が短い、極端には同一視されるという事態には、初期の人々が身の周りの事物や人物の背後に、「或る究極的な、深層における本質的同一性を感じたり、体験している」（VW. 55）ということが付随している。レーウはこのことを夢の世界に準え、そこでは目覚めた昼の世界における事物関係とは異質な関係が成り立っており、それは無限界性と同一性のもとで見られる世界であるとする（GM. 202）。

（ウ） 初期の人々の精神的態度は「呪術的思惟」ということで表される。それは「所与を自分の中に取り込むことによって、世界を自らの願望に沿うように形成し、支配しようとする試みである」（VW. 55）類型化を際立たせるために、謂うところの初期の時代の人々の精神的態度を、一面的に「呪術的」だと断定するのは、すでにマリノフスキーの注意を知った我々としては簡単には肯われないが、広い意味での「全体観」が支配していることは認めてもよいであろう。

これらと比較される後期の時代の人間的構造的な特色は、「主体と客体との間の距離が絶えず拡大される」（同）ということであるとメンシングは言う。レーウが彼独自の人間学の枠組から「人間化」（Menschwerdung）と名づけたもので、メンシングはこれを「自己意識の登場およびそれとともに与えられる世界の客観化」とみなす。彼によると後期の人間の第一の特徴は「意識的に実存する」（bewußt existieren）ことにある。レーウは、このような意識的実存の個性から宗教の個性的な形成、先にあげた父の宗教などの成立を説くが、メンシングは自らの宗教類型である「世界宗教」の構造を論じ

ていくのである。

(二) 民族宗教の人間学的前提は「宗教的結合の無反省的統一性で、二次的な個人はそこに組み込まれている」(VW. 56)ということである。言い換えれば「個人がまだ自らの個性、つまり自らの自我を意識するに至らず、宗教的集団もまだ民族的集団と合致している」(同)ということである。そこに見られる宗教の構造的特徴は、「与えられているのは幸福であり、それは維持されなければならない。孤立していく個人の不幸はあり得るが、しかし稀な例外的事例である」(同)ということになる。民族宗教の神ないし神々が、その担い手の民族的範囲に限定された力しか発揮しない理由は、このような人間学的前提に基づいているとメンシングは解釈するのである。

彼はこの点について後の論文の『民族宗教と救済宗教』において、次のように付け加えている。「初期の宗教は、(略)生命の統一性と神聖性から統一的な行動をする。それに伴い、自然も文化も宗教的な刻印を帯びる。即ち労働、政治、道徳、知識および経済——これら全ての生活分野には宗教的な根拠がある。つまり一切のものが驚異的なものとなり得る。なぜならば周囲の世界の中の限界も輪郭もまだ流動的だからである。『幸福』を確信する初期の時代の宗教は、その時代の人間の実存の人間学的構造に対応しているのである。即ち人間はまだ生命の流れの中に埋め込まれており、多様性の深層に安らいでいる大いなる原初の統一性のもとで生きているということである」(GM. 203)。

(三) 世界宗教の人間学的前提は「人間は、すでにそこに居合わせる事が分かっている不幸の状況から救われて、救済へと導かれるべきだ」(VW. 56)ということである。この場合そのような前提において考えられている「人間」は「個人」であり、もっと言えば「自らの実存のヌミノゼ的な背景から孤立している個人」である(同)。レーウが「近代的心性」(moderne Mentalität)として示した自覚的個人は、「かつてないほどに創造と世界形成、体験と意志の可能性を獲得したが、しかし同時にまた或る点では、そうした力、即ち自らの自我の自給自足を求めるもしくはそうした自我に役立とうと

する力の、道を誤る、従って自らを孤立化させる方向によって脅かされる」(VW. 56-57)とメンシングは考える。その結果後期の宗教、即ち世界宗教は「人間の生活における、言い換えれば人間の実存の形而上学的深みにおける一般的且つ実存的裂け目について語り、こうした不幸な状況に対して、この裂け目の救いなし癒し(Heil und Heilung)として、聖なるものもしくは絶対的なものとの再統合を指示している」(VW. 57)という構造的な特色を持つとメンシングは見るのである。つまり世界宗教は、「後期の自我意識に目覚めた人間の、新たに認識されたのではなく、新たに成立した危機に應えるもの」なのであり、民族宗教はむしろやり没落させられたというよりも、このような危機的状況に應えることができるようになったために、おのずから「死んだ」のだからというのがメンシングが見る宗教史の展開なのである(同)。宗教史の現実がそれほど単純な二者択一の道を辿ったかどうか、は改めて問題にされるべきである。諸宗教の間のさまざまな出会いが一義的には説明されず、一が他を排除・絶滅する場合、一と他が混淆する場合、そして一と他とが共存する場合などの多元的な現象が見られることを、理論的にも——例えばH・フリックの『Vergleichende Religionswissenschaft』の§9を参照されたい——、また実際にも我々は知っているからである。

三、宗教体験の類型論——存在の根源との一体性とその阻害の体験

メンシングの宗教学(宗教史を含む)⁶⁾は、右のような類型論を基盤として、一方では個別の宗教の特徴を、オットーの用語「個別精神」(Sondergeist)を援用した「生命の中心」(Lebensmitte)という概念を用いて浮き彫りにしようとした——『一般宗教史』(Heidelberg 1949)および『宗教』の第一部「諸宗教の生命の中心およびその集団形態」がこれを試みている——とともに、他方では宗教体験、善と悪、罪、啓示、奇跡などの宗教現象および宗教的觀念の比較にも応用した。ここでは後者のうち「宗教体験」に着目して、人間学的な問題に関連するメンシングの理解を指摘してみたい。

彼は個別の宗教の「生命の中心」を、それぞれの宗教における「最高価値」の体験と見なし、未開宗教、インドの宗教、ゲルマンの宗教、マズダ教、ギリシャの宗教、ローマの宗教、アッシリア・バビュロニアの宗教、イスラエルの宗教、エジプトの宗教、密儀宗教、キリスト教、イスラム、中国の宗教および日本の宗教のそれぞれの最高価値の体験の特色を要約して列挙している (VR. 63ff.)。

メンシングは、これらの個別宗教の多様な宗教体験はさらに「究極的な、主要な根本経験」へと還元することができる
と見なし、それを三つの点に集約する。即ち (ア) 最高価値としての「一体性」(Einheit) の体験、(イ) 実存的不幸としての「一体性」の阻害および (ウ) 阻害の克服、である (VR. 179ff.)。

(ア) 最高価値としての「一体性」の体験

「あらゆる宗教において、突き詰めれば何が重要なのか、ということを考える場合、(略) 一体性という概念が普遍的な、究極の宗教的願望を表すのにふさわしい」 (VR. 179) というのがメンシングの仮説であり、このことは、例えば初期の時代の宗教においては、供犠によって神との接触を確保することが中心をなしており、それは「神格との一体性もしくは神的力量を願求している」(同) ことであること、宇宙の根源力との調和に最高価値を見る中国では、道教が道との一体性を理想としたこと、マズダ教ではアフラ・マズダの意志に従って生きることが求められ、インドの神秘主義ではブラフマンとアートマンの一体性が中心思想をなし、キリスト教でも神との交わりという理念において一体性が表現されている、などの事例に照らして立証されるという (VR. 179~180)。さらにメンシングはこのような「一体性」の性格をより一般的もしくは抽象的に「無限なるものもしくは聖なるものと有限なるものとの一体性」(VR. 180) とも表現し、さらにオットーに従って「全くの他者として、一切の今ここにあるものを超越する聖なるものの経験」(同) とも規定している。因みに言

えばここにはメンシングの「宗教」のもう一つの定義がある。即ち「宗教は最高価値との一体性の体験である」というものである。もちろん彼自身はこれを表立っては主張していない。

(イ) 実存的不幸としての「一体性」の阻害の諸形態

次にメンシングは諸宗教の歴史にこのような「一体性」の阻害 (Störung) の体験の事実を確認し、これをもまた類型論的に考察する。即ち「自らの宗教的に目覚めた人間はあるがままのあり方をしている、もしくは現にあるようなあり方をしている自分が、感じ取られた永遠なるもの、聖なるものないし圧倒するものから切り離されていることを発見する」(同)。彼によればこの阻害の体験は「罪」(Sünde) と呼ばれ、それには現実的且つ具体的な阻害と一般的且つ実存的阻害という二つのタイプが認められるという。

前者は初期の時代の宗教を含む多くの宗教において見られ、神格との関係が、原則的ではなく、時として具体的な、暴力的な妨害によって断絶させられ、その回復が望まれているというタイプを表す。もっと言えば「儀礼上のもしくは倫理的な過失」が妨害の原因とされるのであり、その妨害行為が、神格に対する集団的 (kollektiv) 行為を妨害するものと見なされる点に「一体性」の阻害の理由が求められる。従ってこの場合の「罪」の觀念には、(a) 神格に対する振舞いは全て集団的であること、(b) それは厳格な規範ないし規則によって規定されていること、および (c) それゆえに阻害あるいは「罪」はつねに「空間的・時間的なレベルにあつて、現実的且つ具体的であり、一回的な行為もしくは事実性のもとにある」(VR. 181) という特徴が指摘できるとメンシングは考るとともに、この点に限って言えば原始的な環境におけるタブーの規則とイスラエルの初期の宗教における律法の諸規定とを同類のものとみることもできると言う(同)。

阻害の体験のもう一つの類型は、いわゆる「普遍的な高等宗教」に見られるもので、その特徴は、(1)「全状況」(Gesamt-

situation)」、つまり人間の存在そのものが阻害、宗教的な言い方をすれば「不幸」(Unheil)として体験される。言い換えば、阻害は具体的な事柄として、例えば行為や心の動きとしてではなく、「一般的なもの」(ein Allgemeines)」、つまり「存在」(Sein)が阻害と見なされる。メンシングによれば、この阻害の一般性ないし普遍性には二つの意味があつて、一つには「人間の内部にある普遍的なもの」と関わっているという意味、二つにはあらゆる人間が、例外なしにこの阻害のもとにある、あるいは「この阻害の発端があたかもあらかじめ備わつてでもいるかのように、人間の存在一般に存在する」という意味である(VR. 182)。さらにメンシングは「全状況」という捉え方にも二重の面があつて、一つにはあらゆる人間にとって普遍的な存在状況を意味するとともに、二つには人間の存在が超越者もしくは聖なる世界と関わることに就いてその全体性を構成するという意味をも持つとする。従つて人間の「全状況」は、或るタイプの宗教の立場から見ると、「宗教的な意味での不幸あるいは神的なるものとの一体性の阻害が、人間の実存における(略)究極的なものおよび普遍的ものとして理解されている」ということになり、そのことはまた「超越者に対して、このような「阻害という」究極的なあり方によつて制約されているもしくは規定されている全「実存」状況」をも意味することになる(同、「」は引用者の挿入)。

(2) 第二の特徴は、この全状況の否定的な性格が知られるのは法や規則によつてではなく、人間が何らかの仕方であつていく超越者に照らされてであるとメンシングは考える。さらにそのことは、「一般的且つ実存的不幸の本質からは、一切の道徳的な内容が捨象されている」ということを意味する。この場合の阻害はあくまでも「一切の行為と心術に先立つ存在という類概念に関わる」(同)事柄とされる。なぜならば阻害の基準が現実世界の合理主義的な法則にあるのではなく、ヌミノゼな実在とその活た力に置かれるからだとメンシングは説明する(VR. 183)。それは、人間が自らを自己以外の、より高い視点から理解することを意味しているであろう。

(3) 第三の特徴としてメンシングが指摘するのは、一般的且つ実存的不幸が「非合理的」な性格をもっていることである(同)。言い換えればそれは「ヌミノーゼな実在との現実的な接触」に由来し、「自らの不幸を認識する人は、たとえ失われたものではあれ、神的なるものとすでに触れたことのある者である」(同)。ここには二つの事柄が含意されている。即ち宗教的な不幸は理性的認識ではなく、ヌミノーゼの非合理的な体験の事実であること並びにヌミノーゼの側からそれとして知らされるものだということである。メンシングはこれを示す事例として、アウグステイヌスの「神は魂にこう言う、『あなたがすでに私を見つけていなかったなら、あなたは私を求めないだろう』」という言葉を引いている(同)。

メンシングは以上のような実存的不幸の一般的な特徴を指摘した後、それを個別的な宗教に当てはめて例証しようとする。即ちそれぞれの宗教がこの不幸の原因ないし根源をどのように見ているかを考察するのである。その結果実存的不幸の直接の事態である孤立化の原因に関しては、二つの類型的な見方が区別されるという。一つは人間の身体的存在(körperhafte Existenz)にそれを求めるグループで、ギリシャ的・ヘレニズム的密儀宗教、インドの諸宗教、道教、神秘主義一般などがこれに属する。二つには人間、もっと言えば個々の人間とその力の全本質の方向の無価値(Richtungsunwert des gesamten Wesens des Menschen)に不幸の根源を見るグループで、マズダ教、イスラエルの預言者の宗教、キリスト教、イスラムである(VR. 184)。さらにメンシングによれば、それぞれの不幸の形而上学的な根拠に関連させると、前者は寂靜なる存在(ruhendes Sein)の障害であり、後者は本質の方向の逸脱と捉えられるという。最後に救いという視点からみると、前者の立場では「身体的存在形態」をとるのはひとり人間にのみ限られず、形のあるもの一切が不幸であると見なされるので、救済の理念は「存在一般」もしくは「存在する世界存在全体」にまで拡大されている点に特徴があり、「宇宙中心的救済理念」と呼ばれてよく、これに対して後者は「人間中心的」な救済理念と言われる。なぜならば自らの本質の方向ないし運動に対して責任を負えるのはひとり人間だけだからだという(VR. 184-185)。

メンシングが示す前者の例は、また二つに分けられる。一つは後期ギリシャもしくはヘレニズム的な不幸の理解で、「肉体は魂の墓場である」(VR. 185) という言い方に端的に現れている。彼が引くポイマンドレス (Poimandres) の言葉にはこうある。「まず何よりもお前が担っている織物(肉体)を引き裂かねばならない。それは無知の織物であり、罪の後盾であり、腐朽の枷であり、暗い囲いであり、生きながらの死であり、感覚を与えられた屍であり、抱え込んだ墓場である」(同)。もう一つのタイプはインドなどに見られるもので、身体を持つものが「個別的存在」であるという理由で不幸だと見る立場である。即ちブラフマンや涅槃といった普遍的存在から孤立して、個別的に存在するがゆえに不幸だと見るのである。従って特定の名称や物質的性質によって区別されたり、認識される一切のものが「不幸」なあり方をしているわけであり、人間はその中の一つの存在者に過ぎないことになる。その証拠をメンシングは『サムユッタ・ニカーヤ』(VII, 1, 6) の「魂をもつ肉体が、物質的な意識から完全に残りなく解き放たれるときに、一切の編物が引き裂かれる」という言葉に見る。ここで言われている「物質的な意識」とは相対的存在を意味しており、別の本(『自我の形而上学のために』)では、経験論的自我 (empirisches Ich od. Selbst) とも言表されている。⁽⁷⁾メンシングによれば、個別的存在がすぐれて「自我意識」において露わにされているのが仏教だという。この場合に彼は自我意識の不幸性の原因を自我の構造に求め、とりわけ「渴愛」(tanhā, Durst) の働きに見るのであるが、これについてはここでは触れない。⁽⁸⁾

自我が実存的不幸と結びつけられる事例は神秘主義にも見られるとメンシングは指摘する。それは自我に対する不信およびその帰結としての「人格性の否定」である (VR. 186)。例えばイスラムの神秘主義者アル・ハラジ (Al-Hallaj) は「あなたと私の間に『私がいる』ということがある、これが私を悩ませる。それゆえにあなたの善のもとでこれを取り除いてください」と告白している(同)。つまり「私」の实在および持続が救いと相容れないことを示している。メンシングはこのような「自我の实在と持続の信仰」を第一のエゴイズムと呼び、これを「人間が自らの力の全てを自我とその欲求の

ために振り向けること」を意味する第二のエゴイズムから区別する。前者の例は、他に仏教の「無我」説並びにドイツ神秘主義のエックハルトの「自我性」(Ichtheit) および「所得」(Meinheit) の否定にも見られるという(同)。

ところで第二のエゴイズムもやはり人間の実存的不幸の原因と見なされ、人間中心的立場に付随するとメンシングは考える。それは「人間の全状況を根底から規定している本質の方向に基づく」(同)とされる。言い換えればそれは「人間が神に対して自己主張をする」(VR, 187) ことであり、この場合には第一のエゴイズムとは異なり、むしろ「自我の経験的な実在が非難されるのではなく、前提されている」(同)。メンシングによればこのエゴイズムは、人間中心的宗教においては「不信仰」という形をとって現れるという。ルターが「あらゆる罪の始まりは、神から離れていき、神を信頼しないことだ」と言ったことや『エレミヤ書』の「おおよそ人を頼みとし肉なる者を自分の腕とし、その心が主を離れている人はのろわれる」という言葉、それに『コーラン』の「己が主を信じようとししない人々をものゝ喻えて言おうなら、そのような者どもをすることは、嵐の日に風に吹きまくられる灰のようなものか」⁽⁹⁾ などがそうした不信仰による「不幸」を指している。とメンシングは見る。さらにキリスト教における「罪」の理解も、現実的な罪(peccata actualia)ではなく、ルターが「本質的罪」(peccata essentialia)と名づけたものであり、それは「存在の上で、全本質が神から孤立していること」(同)を意味するとメンシングは捉える。さらにそれに「原罪」(Urschuld)という觀念が付け加わったところにキリスト教の罪の特徴があると彼は言う。それは死んで初めて知られ、自己を失って初めて分かるものであり、そのことを最もよく表しているのは『ルカ福音書』の例の放蕩息子の話だとも言う。

次にメンシングは第二のエゴイズムに基づく実存的不幸の「構造」を考察し、二つの点を指摘する。一つは「人格的生の優先」であり、二つには自然的自我の優先である。前者の場合には人間と神格との人格的な関係が前提をなしている。従って人格的な神に対する人格的な「わたし」の存在は不可欠であり、この点ではキリスト教のみならず、マズダ教やイスラ

ムおよびイスラエルの預言者たちの宗教においても同じである。後者の自然的自我の優先とは、それがもつぱら一切の生活の傾向の対象となり、唯一の信頼の根底とされることをいう。その場合の「不幸」とは、「自我と力とが、神格に逆らつて、完全なアウトルキーのもとで自己主張をし、こうして人間の実存の全体が自己の自我の方を向いてしまうこと」(VR. 188)に他ならない。

このような考察を通じてメンシングは宗教史における「人格性」をめぐる評価の違いを指摘するのであるが、人間学の視点から見て留意すべきことは、人間の本来のあり方をどちらに求めるか、即ち個別的・人格的な存在か、それとも中立的・非人格的な存在か、ということに関する宗教的な見方の相違である。メンシングによれば、例えば老子は「道」を中立的存在と見なし、一切の神格という人格的存在から区別した。エックハルトも「個別的な被造物に対応する人格的な神格(dens)に対して、非人格的な神格(deltas)の方を高く評価している」(VR. 189)。

メンシングによれば、これに引き換えキリスト教の「言葉が肉となった」という表現は、「あらゆる中立的な存在の仕方に対する人間の人格的な存在の優越性」(同)を表しているという。即ちこの言葉は「神格の豊かさがイエスの個別のおよび人格的な人間生活の中で開かれている」(同)、従つて「人間であること(Menschsein)が、神のあり得べき深い啓示の条件」(同)であることを意味しているという。言うまでもなくここでの関心はどちらが正しいかあるいは勝れているか、ということではなく、人間にとつての最高価値の体験の仕方が多元的であることを理解することである。つまりこのような差異が、それぞれの類型の宗教の基本的な思想、即ち宇宙中心的思想と人間中心的思想に基づくことを確認することが重要である。

(ウ) 宗教的阻害の克服の諸類型

宗教的阻害を二つの根本的な形態、即ち現実的且つ具体的な阻害と一般的且つ実存的阻害に分類するのに対応して、メンシングはその克服の形態をもまた二つに分けて考察する。前者の場合には阻害に対する神格の側での反応の多くは「怒り」と「罰」であるとして、その克服は供犠、禁欲、罪の懺悔、清めなどの具体的行為によつて神格の恩寵あるいは好意や救助を引き起こしたり、回復することであるとする。いずれにせよ「時間・空間的手段」によつて現実の阻害を取除こうと努める点に共通の特色が認められるというのが彼の見解である (VR. 190-191)。

次に一般的且つ実存的阻害の克服はこれよりも複雑で、(1) 非人格的宗教と人格的宗教との相違および (2) 「自我」をめぐる両者の違いが考慮される。(1) については非人格的宗教は「純粹な存在」もしくは「絶対的存在」を求め、それへの「帰一」(Eingehen)を目標とするという。それはまた救済の神格 (Heilandgottheit) との神秘的合一 (unio mystica) といった形態をとることもあるとされる (VR. 192)。これに対して人格的宗教は「聖なる人格的存在および意志」を追求する (同)。

(2) の「自我」との関連で見ると、非人格的宗教においては、すでに明らかなように自我およびその煩悩 (Affekte) は完全に否定されねばならない。人格的宗教においては、自我への実存の誤った方向づけだけが改善されなければならない。さらにメンシングによれば、これらの克服のもう一つの契機は「ヌミノーズの突発的出現 (Einbruch)」であり、これもまた先の二つの宗教の類型に相応して、二つの形態が区別されるという。即ち非人格的宗教においては、この出現は「直観」という形で現れ、人格的宗教においては、神的なるものの干渉という形で起こるという。前者については、彼は神秘主義に見られる二つの合一の形態を参考にして、それを「体験的認識」(erlebendes Erkennen) と「認識的体験」(erkennen-

des Erleben) とに分ける。つまりいずれも「中立的二者」の認識であり体験であるが、前者は「情緒的認識作用」を強調するのに対して、後者は神の対象の認識の情緒性を強調する点に特徴をもつ。仏教、シャンカラおよびエックハルトの敬虔は前者に属し、スーフィズムやヘレニズムのエクスタシー諸宗教は後者に属するとメンシングは見る (VR. 193)。要するに前者はいわゆる「悟り」もしくは「覚」の立場であり、後者は「脱自」のそれであると言えるであろう。

非人格的宗教におけるヌミノーズの突発的出現の事例として、メンシングは『カタ・ウパニシャッド』の「アートマンは学問によつては獲得されない。(略) それが選び、それによつて心を捉えられた者にのみアートマンは自らを開示する」(二、二三)を挙げる(同)。つまり理性的認識を離れた心にアートマンは現れる。その時に自我は完全に消滅している。それは「完全なる識なき状態」である(同)。彼はその典型を仏教の「涅槃」の境地に見る。即ち涅槃とは無(Nichts)ではなく、「絶対的にして、規定をもたない存在」であり、「自我」は消滅しているが、存在そのものは消滅していない。自我は存在そのものへと帰一することによつて「無性」(qualitätslos)になったのだというのがメンシングの解釈である(同)。これと比較すると、人格的宗教におけるヌミノーズの出現は、とりわけ「人格的な救済主の干渉」という形をとる。個別の宗教においては、それは民族の歴史の中で起こることもあれば、受肉した救済主の「救済の出来事」として起こることもあり、聖なる言葉とサクラメントにおける神的なるものの現前という形で起こることもあるとメンシングはその事例を挙げる (VR. 194)。

彼が試みる類型論的比較の最後は、このようなヌミノーズの出現ないし干渉の動機であり、それにはイスラムに見られる「恚意」とマハーヤナ仏教とヴィシュヌ派の信仰に見られる「慈悲」(Mitleid) およびキリスト教に見られる「愛」があるとする。これらの中でメンシングが注目するのは、例えばヴィシュヌについて言われた、「どうしたら救いを得ることができるでしょうか。いかなる行為も、いかなる人間による手段ありません。それは『理由なき働き』です。(略) ヴィシュ

又の恩寵だけから救いが、理由なく、あなたに与えられるのです」という言葉で、ここには、そしてキリスト教のような人格の宗教でも同じように、不幸の克服が人間のいかなる行為や功德にも依存せず、ひたすら神格の恩寵によることが示されているという(同)。人間が一般的且つ実存的にすでに不幸なあり方をしていているという根本的な認識から帰結する当然の結論だと見なされている。

五、結 び

メンシングは以上のような考察を締めくくるに際して、最高価値との一体性の阻害としての「不幸」の克服をめぐり、宗教史においては上記の二つの見方の間に絶えず葛藤や相克があったことを指摘する。しかし彼の関心は、一般的且つ実存的不幸の認識に基づく、いわゆる普遍宗教の歴史におけるそれに偏っている。彼にとっては具体的且つ現実的な不幸の経験は、いつかは一般的且つ実存的不幸の経験へと深まるべきものとされ、それが、巨視的に見られる場合には民族宗教から普遍宗教への「宗教」の発展と結びつけられ、微視的に見られる場合には、いわゆる「宗教改革」という現象を説明する理由ともされているのである。いずれにしてもメンシングの宗教学には「宗教」の「発展」に関する、或る暗黙の価値基準が存在するように思われる。本論の人間学的関心からすれば、彼が指摘した「不幸」の二つの経験が一つの宗教において、あるいは一人の人格の生活においてさえ、時に矛盾しつつも、時には相互補完的に共存し得るし、現に共存していることを確認するとともに、改めて二つの経験の由って来たる理由ないし根拠と両者の動的關係を考察することが重要であると考えている。その際「担い手」としてもう一つの類型、即ち「庶民」のそれを設定する可能性を模索しており、そのための一つの準備として、メンシングが„Soziologie der Religion“で提示した「大衆」(Masse)の概念を別に考察した⁽¹⁰⁾。

「キーワード」 G・メンシング 人間学 民族宗教 普遍宗教

- (1) この点に関しては拙稿「宗教現象学における人間学的理解——マックス・ミュラーとオットーを中心にして——」（東北大学文学部研究年報、第四九号、一九九九年）で詳論した。本論はその続編に当たるものである。
- (2) 本論で使用するメンシングの著書とその略号を挙げておく。
Vergleichende Religionswissenschaft, 2. Aufl., 1949 Heidelberg (VR).
Die Religion, 1959 Stuttgart (DR).
Volksreligion und Weltreligion, 1938 Leipzig (VW).
Gott und Mensch, 1948 Goslar am Harz (GM).
- (3) 東北大学文学会『文化』第二卷、第五号、一九五七年。
- (4) 楠 正弘『理性と信仰 自然的宗教』、未来社、一九七四年、六四頁。
- (5) 例えば単行本としては次のものを挙げることにする。
Die Bedeutung des Leidens im Buddhismus und Christentum, 1924 Gießen.
Das heilige Schweigen, 1926 Gießen.
Die Idee der Sünde, 1931 Leipzig.
Zur Metaphysik des Ich, 1934 Gießen.
Gut und Böse im Glauben der Völker, 1941 Leipzig.
Das Wunder im Volkerglauben, 1942 Amsterdam.
論文としては次のものを挙げることにする。
Typologie der Offenbarung in der Religionsgeschichte, 1940.
Das Schicksalsgedanke in der Religionsgeschichte, 1941.
Die Überwindung des Todes, 1956.
- (6) Das Gefühl des Überweltlichen, 1932 München, S. 297.
- (7) Zur Metaphysik des Ich, S. 6ff.
- (8) Die Bedeutung des Leidens, S. 13.
- (9) 井筒俊彦訳（岩波文庫）による。

(10) この点については、拙稿『庶民信仰』概念の周辺——メンシングとタウラーの所論に寄せて——（東北大学文学部研究年報 第四八号、一九九八年）で詳しく考察した。

The Anthropological Understanding in the History of Religions of G. Mensching

Toshimaro Hanazono

G. Mensching proposed the typology of “folk religion” and “universal religion” by comparing the basic structure of each type. In doing so he clarified the distinction of the “anthropology” (the view of human being).

The folk religion depends upon some kind of natural community (*Lebensgemeinschaft*) — ex. family, tribe, nation and so on — and treats the people as the member of the group. Its fundamental conviction is that the happiness and salvation are already offered at the beginning of the time by the sacred being — god and gods or ancestor and the mythical being. So this type of religion shows the optimistic view of human being and its world.

The universal religion — Christianity, Buddhism and Islam —, on the contrary, gives the message of salvation or liberation to the individual person who has realised his or her own existential situation. It stresses the unhappiness of human kind derived from the various fundamental defects or weakness. Some religion names this unhappiness as the “sin” resulted from the isolation of the creature from its ultimate ground of God. Another religion looks it as the “suffering” rooted on the ignorance.

G. Mensching illustrated these characteristics of the anthropological appreciation of the folk religion and the universal religion by means of the historical sources. This report showed the anthropological understanding of G. Mensching as the most important contribution to the History of Religions of this century.